

Title	生と歴史の意味の開示と成就：『人間の本性と運命』第二部「人間の運命」第二章
Author(s)	Reinhold, Niebuhr 鈴木, 幸・訳
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, -No.54, 2013.2 : 159-196
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/refs/modules/xoonips/detail.php?item_id=4718
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

生と歴史の意味の開示と成就

『人間の本性と運命』第二部「人間の運命」第二章

ラインホルド・ニーバー

鈴木 幸・訳

《訳者まえがき》

* 本稿は、Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Volume. II: Human Destiny (Westminster John Knox Press, 1996, Originally published as two volumes: C. Scribner's Sons, 1941–1943), Chapter II: The Disclosure and the Fulfillment of the Meaning of Life and History の訳である。

* 柳田洋夫訳、第一章「人間の運命と歴史」（聖学院大学総合研究所紀要第五三三号）につづくものである。

* 翻訳は、平成二三年度科学研究費補助金「基盤研究B」に採択された「ラインホルド・ニーバーの宗教・社会・政治思想の研究」の一環として実施された研究会で検討され、まとめられた。

* 邦訳されている文献は参照し、翻訳のページ数を記した。聖書テキストの翻訳は主として日本聖書協会新共同訳聖書を用いたが、文脈に合わせて改変した箇所もある。

* 人名表記は『キリスト教人名事典』（日本キリスト教団出版局）によった。

* 訳者の補いは最小限にとどめ「」でくくった。

* なお、日本におけるニーバーの受容史ならびに翻訳の状況については、高橋義文「ラインホルド・ニーバーの著作の翻訳について」（聖学院大学総合研究所 Newsletter Vol.21, No.4）を参照されたい。

I 序

キリスト教は、キリストにあつて（それはキリストの人格と生涯の業にあつてということである）代々の待望が成就されたという驚くべき主張とともにこの世界に登場した。その主張の具体的なかたちは、神の国が来たという確信であつた。または、イエスの言葉で言い表すならば、「この聖書の言葉は、今日、あなたがたが耳にしたとき、実現した」⁽¹⁾ということであつた。その主張は以下の通りである。つまり、キリストの生と死と復活において歴史に対する神の主権が開示され確立されるという待望が実現したということである。歴史を支配する力と意志のこの開示において、生と歴史は、かつて部分的には隠され、また部分的には啓示されていた意味を見出した。しかし、この啓示にかかわらず、神は依然として部分的には《隠れた神》であることは否定されていない。

この「愚かな」主張の意味をさらに分析する前に、⁽²⁾生の意味と歴史の意味と神の主権との関係を探求する必要がある。預言者のメシア信仰の希望は、神の主権が啓示され確立されることによって歴史の意味が開示され成就されること

を待ち望む。その期待において、歴史の意味が生の意味に含まれることは明らかである。ただその期待は暗に、生の意味が歴史の意味を超越すると考える。もし歴史が、歴史を統治し超越する神の主権の開示以外にその意味を見出すことができないのならば、歴史は、それがいかに意味ありげなものであるとしても、生に十全な意味を与えることはできないということが、明白にはないが暗に前提とされる。個人はそれぞれ、歴史の過程を超えもすればそこに巻き込まれてもいる。個人が歴史に巻き込まれている限りにおいては、生の意味の開示は歴史の中で与えられねばならない。個人が歴史を超越する限りにおいては、生の意味の源泉は歴史を超えなければならない。

その期待における超越的要素のゆえに、このことは秘密裏もしくは暗々裏に預言者的メシア信仰において認識されている。その期待は常に、ある神的存在の十全な開示を探し求める。それは、歴史の過程を超越するにもかかわらず歴史の過程に内在する存在である。さらに、預言者的メシア信仰の究極的な段階は、歴史が解くことのできない人間存在の問題をはっきりと告げる。それぞれの生とそれぞれの歴史の部分が、神の永遠の目的に対する傲慢と反抗の中にあることが明らかにするが、このことは、超越的な憐れみのみがこの矛盾を克服できることを意味している。

生の意味が歴史の意味を超越するという事実は、預言者的メシア信仰において暗に認識されているに過ぎない。なぜなら、「神の国」は地上において求められるからである。それがどれほど変えられ理想化された「地」または自然として神の国の舞台となろうともそうなのである。明白さのこのような欠如は、ある程度は、預言者的運動が黙示的な頂点に達したときに克服され、文字通りに「新しい天」と「新しい地」がメシア待望の神の国の舞台となる。以下のことは特に重要である。すなわち、このメシア的神の国が期待通りに成就するとき、それまでの時代の人々が復活して歴史の頂点に入れられるということである。以下の事実は象徴的である。すなわち、各人は歴史の過程を超えるゆえに永遠との直接的な関係に立つと信じられ、また同時に、歴史の過程に巻き込まれているゆえに、永遠との間接的な関係に立つことが知られているということである。

生と歴史の意味はキリストと十字架において開示され成就されるというキリスト教信仰は、ある意味において、ギリシア的な生の諸解釈とヘブライ的なそれとの組み合わせである。キリスト教信仰はギリシア的な生の諸解釈に一致する。なぜなら、ギリシア的解釈は、生の意味は歴史を超越するという事実を理解するからである。しかし、ギリシア的解釈において、歴史は意味の領域から排除されがちであり、生は、歴史の過程から逃れることによって成就される。キリスト教では、生は、完全にはないが歴史的過程の内部で成就するのである。新約聖書の信仰は、生のヘブライ的諸解釈と一致する。なぜなら、ヘブライ的解釈においては、生は歴史において成就するからである。もつとも、キリスト教において「生」と「歴史」との間の隠れた違いが明らかにされるのであるが。以上のような理由で、キリスト教は、ギリシア文化の基礎においてではなくヘブライ文化の基礎において発展したのにもかかわらず、「ユダヤ人とギリシア人」の両者に宣べ伝えられるのである。キリスト教は、別の類のキリストを望むユダヤ人にとって「つまずき」である以上に、著しく、キリストを全く望まないギリシア人たちにとって「愚か」⁽³⁾なのである。

ギリシア人にとって、キリストは歴史において永遠なるものの開示を示すがゆえに愚かである。ギリシア的見解によれば、歴史が変転と「生成」に関わる限り、歴史の根底にある永遠なる意志が開示されることを期待し受け入れることはできない。人間が、変転と有限性とを超えた永遠の「存在」の要素を自らの内に持っている限りにおいては、永遠なる意志が開示される必要はない。キリスト教信仰がそうするように、永遠なる意志と目的の開示が可能でもあり必要でもあると述べることは、人間と歴史の逆説を根本的に受け入れることである。それは、人間は、超越的自由の最高の到達点においてさえ有限であるために、自らの力では永遠を把握できないことを理解することである。しかし、以下のことも理解される。つまり、人間は、過程と自然とに最も深く巻き込まれるところでさえ、人間を超越する永遠なる存在の開示の可能性に盲目であることができないほどに、自然から自由なのである。

II 預言者的メシア信仰についてのイエス自身の再解釈

キリスト教共同体は、イエスが代々の待望を成就したキリストであつたという信仰によつて生まれた。しかし、この信仰は実際に預言者運動の絶頂期に待望されたものとは反するものだった。キリスト教信仰が受け入れるキリストは、メシア信仰が預言者運動の期待に沿わないという理由で拒否したキリストにほかならない。イエス自身が期待を否定し成就する過程においてメシア信仰の待望を変革しなかつたならば、そのように受け入れられることも不可能であつただろう。⁽⁴⁾

イエス自身が預言者的メシア信仰をどのように理解したかをたどるには、預言者的メシア信仰の伝統の再解釈ではなく受容に関わるイエスの教えの側面から始める必要がある。

1. ヘブライ的律法主義のイエスによる否定

福音書におけるもつとも明らかな矛盾は、メシア信仰の諸類型の間ではなく、イエスがそれによつて自らの生と使命を解釈したところのメシア信仰と、当時公認されていた律法主義との間に見られる。イエスとファリサイ派との軋轢は、ある意味では、ヘブライズムの中核における律法主義とメシア信仰という、ヘブライ的精神の二つの側面の究極的軋轢である。両者はヘブライの有史時代のまさに始まりより併存し、相互に対立もすれば補完もしてきた。申命記法は、律法主義を預言者主義に仕えるものとして位置づけようとし、また、預言者の洞察に律法の永続性をもたらそうと

したものであった。第二神殿の再建から紀元七〇年のその崩壊に至るまでの間、律法主義は次第に預言者主義に対して優勢になっていった。ゆえに、イエスの時代には、彼の考えを導いた黙示的傾向は、公認のユダヤ主義でなくむしろ非公式なユダヤ主義によって支えられた。もちろん、ファリサイ派は独自の黙示的傾向を持っていたため、両者の間に絶対的な違いはなかった。

律法主義は、発展が止まり衰えた歴史的宗教のひとつである。ヘブライズムにおいて、律法主義は、イスラエルをエジプトの地から救い出した神が、十戒を自身とその民との契約の一部としたことに基づいている。ゆえにこの律法主義とは、神の戒めを、時間と空間に付随する律法に早まって結びつけたあらゆる律法主義的宗教意識の型であり象徴である。トラーの適用と拡大であるタルムード的再解釈は、元来の律法では対処しえないような限りなく多様な問題や事例を正当に取り扱おうとする。とはいえ、法に法を加えるやり方では、歴史における神の目的の開示としての法の本質的な弱さを解決することはできない。イエスは、先人たちの注解や脚注や再解釈が、法の元来の力を実際には弱める結果をもたらしたと考えた。⁽⁵⁾

福音書と書簡における律法主義に対する批判は、生についての律法主義的解釈よりも預言者の解釈へと間接的に洞察を向ける。その批判は以下のような形式をとる。

(a) いかなる律法も、歴史における人間の自由を正当に扱うことはできない。律法は、人間にとつての決定的な善を言い表すことができない。というのも、人間の超越と自己超越において、自然の秩序も歴史の法則も人生の規範を究極的には決定できないからである。このことはイエスの次の言葉の意味になるだろう。「あなたがたの義が律法学者やファリサイ派の人々の義にまさっていないければ、あなたがたは決して天の国に入ることができない」⁽⁶⁾。パウロ書簡では、このいかなる特定の法をも超える人間の霊性の超越性の強調が次のようなパウロ的言葉で表現されている。「この自由を得させるために、キリストはわたしを自由の身にしてくださったのです。だから、

しつかりしなさい。奴隷の軛に二度とつながれてはなりません⁽⁷⁾。つまり暫定的な法ではなく、神自身の本質の開示によつて表されている究極の法のみが人間の規範となりうるのである。

(b) いかなる律法も、人間の内なる生の入り組んだ深みの中に表現される動機の複雑さを正当に扱うことはできない。このことは、山上の垂訓において律法を廃棄するまでに至る、イエスによる逆説的な律法の拡大における主題であつた。⁽⁸⁾ 山上の垂訓においては、殺人と同様に憎しみが、また、離婚と同様に情欲が禁じられるところまで律法の要求が拡大されるのである。しかしこのことは実際には、律法が社会的法として相対化されることを意味する。なぜなら、イエスの要求は個人が社会に押し付けられるようなあらゆるものを上回るからである。法は神と個人との間の問題になる。

(c) 律法は悪を抑えることができない。人間の自由とは、律法を守ることが悪の手段とすることができるようなものだからである。人間は律法に対するうわべだけの順応によつて悪い動機を覆い隠すことができる。「杯や皿の外側はきれいにするが、内側は強欲と放縦で満ちているからだ⁽⁹⁾」。また人間は、罪深い傲慢を達成する手段として律法の遵守を用いることもできる。⁽¹⁰⁾ これらの批判はすべて、人間の自由の高みにおける生と歴史についてのキリストの理解を明らかにする。それらの批判が、律法は究極の善を定義することができないことを指し示すものであれ、律法は究極の悪、すなわち美德を傲慢の達成手段として用いることを抑制することができないことを指し示すものであれ、そうなのである。⁽¹¹⁾ それらの批評は、人間の歴史における永遠の次元を前提し、存在の各時点における善と悪の高みと深さを知り、また何らかの体系に人間の存在の生命力を閉じ込めるか、あるいは何らかの個別の水準に生の無限の可能性を固定することの不毛さを理解する視点からのみ可能となる。

かくして、イエスとファリサイ派とのこの葛藤は、ヘブライズムにおける預言者的メシア信仰的側面と律法主義的側面との間の究極的な葛藤でもある。近代ユダヤ教には律法主義的な傾向も神秘主義的な傾向もあるが、強く将来を志

向する歴史的傾向はない。歴史感覚は、回顧的に自らを表現している。近代ユダヤ教の生活において、ヘブライズムの倫理の中に依然として生き残っているメシア的傾向と黙示的傾向は、進歩という自由主義的思想やマルクス主義のような、世俗化されたメシア信仰の形態や、ハシディズムのようないくぶん異端的な運動において表現を見いださざるをえなかった。キリスト教は預言的メシア信仰の伝統を利用してきた。しかしもちろん、そのことによってキリスト教の伝統が律法主義の誤謬の繰り返しを免れるようになったわけではない。生半可な安寧と、生半可な正義と、法における意味についてうわべだけの認識を見いだそうとする傾向は、あらゆる生と文化において繰り返されるものである。

2. 民族主義的排他主義のイエスによる否定

預言者のメシア信仰における民族主義的要素をイエスが否定したことは、預言者のメシア信仰の再解釈においてイエスが第一に強調したことであるとしば想定されるが、それは間違いである。しかしながら、シリア・フェニキアの女とイエスとの出会いにおいて見いだされるような民族主義的解釈の名残りにみかわらず、ほとんど民族主義的偶像崇拜に等しいメシア信仰的解釈が否定されていることは明らかに事実である。たとえば、「わたしは、イスラエルの家の失われた羊のところにしか遣わされていない」という主張は、相手をしばし試すような発言と見なしうるだろう。しかしその言葉は、「婦人よ、あなたの信仰は立派だ。あなたの願いどおりになるように」と異邦人の女性にイエス自身が請け合うことによって否定されるのである。⁽¹²⁾

善きサマリア人の物語には、明らかに民族主義的メシア信仰を否定する含みがあり、荒野の誘惑の記述には正統的なメシア信仰的期待としての民族的勝利の考えを拒否する含みがある。⁽¹³⁾福音書において民族主義を最も完璧に否定した例は、洗礼者ヨハネの言葉に見出される。『我々の父はアブラハムだ』などと思ってもみるな。言っておくが、神はこん

な石からでも、アブラハムの子たちを造り出すことがおできになる」⁽¹⁴⁾。ここで、神の意志の手段、とりわけイスラエルの民という選ばれた手段を超える神の自由が述べられている。それは預言者の普遍主義の最高の洞察にしたがつて言われ、民族主義的メシア信仰のいつそう低い段階に抗して主張される。しかし、パウロが異邦人に福音を伝道する権利を主張し、キリスト教徒にとつてユダヤの律法が妥当であることを拒絶し、「神のイスラエル」としての国家を教会に置き換えることによつてようやく、キリスト教が民族主義的排他主義を一掃できたことは重要である。イエスの預言解釈における民族主義の否定を認めることがどれほど重要であるとしても、このことがイエスのメシア信仰の究極的成就であると考えすることは、全くの間違いである。イエスの生涯と業の中に、ある道徳的発展の最高潮以上のものを認めない近代キリスト教の解釈が、しばしばイエスのメシア信仰をその程度に限定するとしてもそうなのである。

3. 預言者宗教によつて提示された問題に対するヘブライ的メシア信仰の答えに対するイエスの拒否

預言者宗教は、メシア信仰が適切な答えを持ち合わせていない問題を提示していることはすでに指摘した。また、この問題は繰り返し曖昧にされてきたことを指摘した。それは、イスラエルの歴史の苦難により、正しくない者に対する正しい者の正当性を主張する必要性が強調されたあまり、より究極的な問題を除外してしまつたからでもあり、また、預言者宗教の究極的な問題は人間の自尊心とかけ離れたものだからでもあり、さらに、それはメシア信仰の範囲内には答えがない問題だからでもある。この究極の問題は、人間の歴史は道徳的・宗教的な達成のあらゆる段階において神の意志と矛盾しているゆえに、あらゆる「最後の」審判において正しい者も正しくないことが明らかにするという事実から生じる。それゆえに、歴史の最終的な謎は、いかにして正しい者が正しくない者に対して勝利するかではなく、あらゆる善のうちにある悪と、正しい者の中にある正しくない性質が、いかにして克服されるかということである。

この謎は、アモスによる諸民族の傲慢についての厳しい分析から始まり、預言者の文書の全体を通して見られる歴史の預言者的解釈に関わる。しかしこの謎は、イエスがそれをメシア信仰の再解釈の基礎とするまでは、ほんの一部しか開示されず、まったく解決されない秘義である。最後の審判についてのイエスの譬え話は、この再解釈の論理を最も完璧に示している。譬えが象徴していること、つまり、山羊から羊を分け、正しくない者から正しい者を分けるメシア的審判の描写は、黙示文学において繰り返される主題である。イエスはこれを受け入れ、彼自身の解釈のある面においては、正しい者がメシア信仰に基づいて擁護され、正しくない者は滅びることで歴史がついに頂点に達するように見えたかもしれない。しかし重要で新しい意味合いが加えられる。正しい者は謙遜で、自らを正しいものとは信じない。彼らは次のような告白とともに裁き主による称賛を受け入れる。「主よ、いつわたしたちは、飢えておられるのを見て食べ物を通してあげ、のどが渇いておられるのを見て飲み物を差し上げたでしょうか。いつ、旅をしておられるのを見てお宿を貸し、裸でおられるのを見てお着せしたでしょうか。いつ、病気をなさったり、牢におられたりするのを見て、お訪ねしたでしょうか」⁽¹⁶⁾。正しい者がこの義認にふさわしくないことに悔い改めとともに気づく一方、正しくない者は彼らの罪に気づいていない。正しい者と正しくない者の違いは、意味ありげに曖昧にされている。同胞に仕える者たちもいれば、仕えない者たちもいる。しかし、仕える者たちは、何らかの最後の審判において、命の律法を成就してこなかったことが暴かれるという事実気づくが、仕えない者たちは自らの罪に気づかないほど自己中心的である。ゆえに最後の審判は、イエスがそう見なすように、より純粋な道徳と、超道徳という二つの段階を実際には含み持っている。歴史における善と悪との区別は破壊されない。しかし、仕える者たちの眼からすれば、最後の審判においては、正しい者はいないと言われている。イエスと、ファリサイ派の自己義認との戦いは、同じ確信によつて支配されている。正しいファリサイ派の前で「義とされた」のは悔い改めた徴税人である。「だれでも高ぶる者は低くされ、へりくだる者は高められる」⁽¹⁷⁾からである。

かくして、なぜイエスのメシア信仰が気分を害するようなものであり、拒絶されなければならないかについての最初の理由がここにある。イエスのメシア信仰が民族の利己主義を侮辱したという事実は、人としての人間の高慢を激しく攻撃するといういっそう大きな侮辱に比べると大したことではなかった。イエスのメシア信仰が「攻撃的」な性格を持つ第二の理由は、生と歴史についてのその再解釈によって強調された問題に対するイエスの答えの中にあつた。この答えはイエス自身の言葉の中で、「人の子は必ず多くの苦しみを受ける」⁽¹⁸⁾と、最も簡潔に表されている。この答えは、勝利のメシアという概念しか持ちえなかったメシア思想に、苦難のメシアという極めて侮辱的な考えを持ち込む。「人の子は必ず多くの苦しみを受ける」という考えは、ダニエル書とエノク書の黙示文書から採った「人の子」という思想と、イザヤ書第三章から採った「苦難の僕」という思想との結合を表している。「人の子」の姿は、天的な勝利者と審判者の姿であり、それを通して歴史は最高潮に達する。「苦難の僕」の姿はメシア的象徴ではない。または、もしそうだとすると、ほんの二次的な意味においてでしかない。おそらく、「苦難の僕」とは、何らかの個人ではなく民族を示すものであつたということである。もしそうならば、それは、イスラエルの苦難に、より崇高な意味を与えようとする深遠な努力を示すものであつた。その努力は、次のことを示すことによる。つまり、世界におけるイスラエルの使命と勝利は、他者に対する通常の勝利によつてではなく、他者の罪の身代わりとして苦しむことによつて達せられるということである。イエスがしたように、神の表象であるメシアが苦しまなければならないと宣言することは、身代わりの苦難を、歴史における意味の究極的啓示にすることである。しかし、最終的に歴史の曖昧さを解明し、歴史に対する神の主権を開示するのは、神の表象による身代わりの苦しみであり、歴史における何らかの力ではない。

この、イザヤ書における「苦難の僕」という思想と、黙示文学における「人の子」という姿との統合は、ルドルフ・オットーが正しく言うように、「ある知られざる教会で、イエスの死後に、弁証学の段階的な作業の中で少しずつ作られたのではなく……自身がサタンに勝利した時に、神の国が実際に到来しつつあることをも知りえた者（イエス・キリ

スト」による、比類なく独創的な概念に帰すべきものであった」⁽¹⁹⁾。

この統合は、「メシア的」と「疑似メシア的」という、それまで関連しなかった二つの概念の校合以上のものを示す。それは歴史の意味についての深遠な再解釈を示す。もし歴史の意味の啓示が、罪のない個人や民族による身代わりの苦難を通して与えられるなら、このことは「勝利か悲劇か」二つのうちどちらかを意味している。それは以下のことを意味するかも知れない。つまり、身代わりの愛は、徐々に悪に勝利し、その結果として悲劇であることをやめるような歴史における力だということである。これは、自由主義的キリスト教がキリストの十字架に与えた樂觀的解釈である。この解釈によると、十字架によつて象徴されるような、歴史における愛の力は、悲劇に始まるが勝利に終わる。それは悪を打ち負かす。しかし、歴史における苦難の僕という概念は以下のことをも意味するかもしれない。つまり、身代わりの愛は、歴史においては敗れた悲劇のままであるが、その愛が究極的には正しく真実であるという認識においては勝利しているということである。そのような悲劇的考えは、歴史における悪の問題を依然として未解決のままに放置する。歴史における悪はいかにして克服されるのか。罪のない者が苦しめられるような罪の力が際限なく続くのだろうか。歴史は、目に見えるところでは絶え間ない悪の勝利の繰り返しであり、正しい者の勝利とは、自らを正しいと確証する、ただか内面的な勝利にすぎないのだろうか。

イエスのなした統合によれば、苦難の僕は単なる歴史上の人物ではなく神の表象であるが、その統合は、第一の解釈の単純な楽天主義をも、第二の概念の純粹に悲劇的な含みをも超えている。人間の邪悪のために苦しむのは神である。神はこの世の罪を自らの上に、また自らの中に引き受ける。つまり、歴史の矛盾は歴史の中では解決されず、それは永遠なるものと神的なるものの段階においてのみ究極的に解決されるということである。しかしながら、悪を滅ぼす永遠なるものと神的なるものは、歴史自体を破壊することによって歴史における善と悪の両方を消し去るような何らかの画一的な永遠ではない。神の憐れみは歴史において知られるはずであり、それによって、歴史における人間は自らの罪と

贖いに十分気づくことになるだろう。メシアはその命を「多くの人の身代金」〔マルコ一〇・四五〕として与えるに相違ないのである。⁽²⁰⁾

かくして、イエス自身のメシア信仰の再解釈は、二つの反感を買いかねない考えを含んでいる。それは、正しい者は最後の審判においては正しくないこと、そして、歴史に対する神の主権が確立し、悪に対する神の勝利は、悪をなす者を滅ぼすことによるのではなく、神自身が悪を担うことによつてなされるということである。後者の考えは、前者と同様に、預言者宗教において暗示されていることに注意しなければならない。それが明らかになければ、どれほど反感を買うことになるうがそうなのである。正しい者と正しくない者との区別は最後の審判で消失するという思想が、歴史の最も根本的に預言者的な分析の内に隠されている。それと同様に、歴史において神が苦しむという考えが、以下のようなヘブライ的預言者的思想の全体に暗示されている。つまり、神は歴史に関与し巻き込まれており、また神は永遠の静けさの中に住まう不動の動者のごとき存在ではない、ということである。⁽²¹⁾

イエスのメシア信仰の再解釈の不条理で反感を買うような性質は、ユダヤ人によるイエスの拒絶を引き起こしたただけでない。それは、弟子たちの小さな群れの中で困惑を伴う不信を呼び起こした。「主よ、とんでもないことです。そんなことがあつてはなりません」⁽²²⁾という、イエスの苦難の予告に対するペトロの反応は、キリスト教信仰の外だけでなく、内においても増大する、キリスト教の真理に対する抵抗の象徴と見なすことができるだろう。イエスを取り巻いていた終末論者の人々は、この考えが歴史の事実となるまで理解できなかった。しかし事実となつたとしても、キリスト教の究極的真理は簡単には受け入れられないし、決定的に受け入れられることもありえない。キリスト教の歴史は、人々が真理と考えるようなものと絶えず争うキリストの真理の歴史である。

4. イエスによる終末についての再解釈

預言者的そして黙示的待望は、神の主権を開示し確立する終末を期待する。それは生の意味を明らかにし完成するはずである。イエスの再解釈によると、歴史の絶頂における開示と成就という二つの側面は、少なくとも部分的には分離されている。この分離が何を指し示しているかということは、一つは「神の国が来た」、もう一つは「神の国が来るであろう」という二重の表現によつて示される。一方では、歴史は、神の隠された主権の開示と、生と歴史の意味の啓示において頂点に達した。また一方では、歴史はいまなお勝利のメシアの第二の到来における頂点を待ち望んでいる。「苦難の僕」と「人の子」の概念の結合において、イエスは実際に、彼自身もしくは他の存在における「苦難の僕」の特性を自身の第一の到来に帰し、勝利の「人の子」の特性を第二の到来に帰した⁽²³⁾。

このメシア信仰的成就の二つの側面の分離は、イエスの思想において全く新しいことではなかった。後期黙示文書では、メシア到来と最後の審判、そして復活と歴史の頂点は同時には起こらない⁽²⁴⁾。イエス自身の解釈では、苦難の僕としての最初の到来の中に、サタンと悪の力に対する勝利が確かにあった。しかし究極的な勝利は「人の子は、父の栄光に輝いて天使たちと共に来るが、そのとき、それぞれの行いに応じて報いる」⁽²⁵⁾まで延期された。「キリストの到来がメシア的預言を実際に成就し、新約聖書における二度目の到来の約束を無意味なものにしたという『実現した終末論』についての現代の見解は問題にされなければならない。新約聖書での『再臨』の待望の内に具体化されている思想の緊張は、歴史のキリスト教的解釈と新約聖書の思想を真に理解するために不可欠である」⁽²⁶⁾。

「神の国が来た」、そして「来るであろう」という二重の考えの完全な意味は、歴史は中間時であるということである。パン種やからし種のイエスの譬えの意味が何であるにせよ、イエスは、その苦難と死を通して歴史の中に入ってきた

た「神の国」について、それを、歴史をそれまでのものとは全く違う何かへと徐々に変える力として伝えてはいないことは確かである。歴史における愛の力についての近代の自由主義的解釈とは明らかに反して、イエスは福音の説教が歴史から悪を消し去るという希望をくじく。「しかし、悪霊があなたがたに服従するからといって、喜んではならない」とイエスは弟子たちに警告する。「むしろ、あなたがたの名が天に書き記されていることを喜びなさい」⁽²⁷⁾。苦難の愛として歴史に到来する愛は、歴史において苦難の愛のままであらねばならない。この愛はまさに歴史の律法であるから、歴史においてさえ一時的な勝利は得られるかもしれない。人間の歴史は、自らとまつたく反してはありえないからである。しかし実際には、歴史は愛の律法と矛盾する。そしてイエスは歴史の中の善の成長と同じように悪の成長をも見込んでいた。終末のしるしの中には、「戦争の騒ぎや戦争のうわさ」と、偽キリストの現れがあるだろう⁽²⁸⁾。

このように、キリスト後の歴史を、その真の意味の開示とその意味の成就の間、つまり神の主権の啓示とその主権の完全な確立の間の中間時として理解するとき、歴史の内なる矛盾の継続的要素が、繰り返される特性であると認められる。罪は原理においては克服されているが、事実においてはそうではない。愛は勝利の愛よりも苦難の愛であり続ける。あらゆる深遠なキリスト教信仰において、この区別は歴史解釈の基本的枠組みとなっている。そして、この区別が除去されたのは、キリスト教信仰が近代において感傷的なものにされたごく最近のことである。

イエス自身の解釈において、一見深刻に見えながら実のところは表面的なひとつの変化がもたらされなければならない。イエスは、神の国の第一と第二の確立の間の歴史的な中間時が短いと予期していた⁽²⁹⁾。この誤りにおいてパウロも初期教会もイエスに従ったのだが、それは結果として、初期の弟子たちの時代における、「再臨」(parousia)についての偽りの裏切られた希望となった。この誤りは、時と永遠の関係の問題を扱う思想が持つ、ほとんど避けられない錯覚によるものであった。永遠における成就と時の終わりを表す「終末」(eschaton)は字義通りに受け止められ、それによって歴史におけるある時点とされた。究極的な成就が現在の時に影響を及ぼす感覚、つまりこの成就を待ち望むことに関

わる切迫感は、時系列的言葉遣いで自らを表現するがゆえに、「差し迫った未来志向」すなわち歴史の成就が時間的に差し迫っているという感覚へと変質するのである。

新約聖書での「再臨」の思想（そして、後に見るような、復活と審判のような歴史と超歴史との関係を扱う他のあらゆる思想）を再解釈する際に、聖書的象徴を真摯に、しかし字義通りにではなく受け止めることが大切である。もし字義通りに捉えられると、歴史と超歴史の間にある弁証法的関係の聖書的な概念が危険にさらされることになる。というのは、そのような場合、歴史の成就是もう一つの時間的歴史にしかないからである。もし象徴が真摯に受け入れられなければ、聖書の弁証法は崩壊することになる。なぜなら、その場合、歴史が破壊され、成就されなくなるような永遠の概念が暗示されるからである。

ここで用いている「中間時」という概念と、アルベルト・シュバイツァーが用いるその概念とを区別するために、新約聖書の見解におけるこの一つの調停は、深刻というよりは表面的なものと⁽³⁰⁾して特徴付けられる。シュバイツァーの考えによると、イエスの倫理と宗教の全ては、再臨が差し迫っているという彼の幻想に基づいている。シュバイツァーの意見によると、その倫理の絶対的な特徴は、「時は短い」という信念に帰せられる。しかし実際には、イエスの倫理の絶対的な特徴は、人間と歴史の現実のあり方に一致している。つまり、自然の偶然性と時間の必然性を超えた人間の超越的自由と一致しているのであり、ゆえに、愛における生と生との最終的な調和のみが、イエスの存在の究極的な規範になりうるのである。しかし、人間の実際の歴史は、偶然性と必然性に支配され、その依存性ならびに有限性に巻き込まれていることから逃れ、またそれを否定しようとする罪深い努力によつて墮落している。時が短いという考えは、これら歴史の限界と墮落が最終的には人間の規範にはならないというキリスト教の理解を表している。

このように考え直せば、歴史はキリストの第一の到来と第二の到来の「中間時」であるという考えには、人間存在の事実の全てを照らし出す意味がある。キリストの第一の到来後の歴史は、その真の意味を部分的に知る資格がある。人

間が、自身の真の本性と完全に反することがありえない限り、歴史もまたその意味の重要な理解を明らかにする。しかしながら実際には、歴史はその真の意味と正反対にあり続けるため、歴史において純粋な愛は常に苦難の愛たらざるをえない。しかし、もし歴史をキリストの視点から見ると、歴史の矛盾は人間の規範とはなりえない。キリスト者にとって、最後の審判と成就を待ち望むことは、善と具体的な悪とは隣り合わせであるという歴史の「標準」からの解放を意味する。よって、福音の絶対的な倫理的・宗教的な要求に妥当性がないとは言えないのである。たとえば、キリストがすぐに再臨するという期待が、二世紀以来の教会における、たまさかの生ける希望に過ぎなかったとしてもそうなのである。第二の到来が差し迫っているという考ええも、それが象徴的に理解されるならば、妥当性を欠くわけではない。なぜなら、あらゆる時の瞬間は、生の成就にのみ向かっているのではなく、死という崩壊へと人間をせき立てているからである。人間が「希望によって救われ」、人間が歴史に巻き込まれていることも歴史を超越していることも生の意味を破壊するものではないというふうに生を理解しない限り、このような死の事実は、無意味さをもつて生を脅かす。キリストによって与えられた意味によって生と歴史を理解することは、絶望へと沈むことなく現在の混乱と未来の危険を見渡すことができるということである。それはまた、歴史の栄枯盛衰と、全ての歴史に立ちはだかる死の事実によつて束の間の安全が絶えず破壊されることに気づく視点を持つことである。

この信仰はパウロの告白において完全に表現されている。「だが、キリストの愛からわたしたちを引き離すことができましようか。艱難か。苦しみか。迫害か。飢えか。裸か。危険か。剣か。……しかし、これらすべてのことにおいて、わたしたちは、わたしたちを愛してくださる方によつて輝かしい勝利を収めています。私は確信しています。死ぬのも、命も、天使も、支配するものも、現在のものも、未来のものも、力あるものも、高い所にいるものも、低い所にいるものも、他のどんな被造物も、わたしたちの主キリスト・イエスによつて示された神の愛から、わたしたちを引き離すことはできないのです」⁽³⁾。

III キリスト教信仰による待望され拒絶されたメシアの受容

啓示と関連するものは信仰である。この二つの相互関係はたいへん密接なので、啓示は信仰なしには完成されない。キリストにおける神の啓示、生と歴史を越えた神の主権の開示、そして生と歴史の意味の解明は、人間が信仰によつて真理を理解するまでは完結しない。その真理は信仰なしには理解できないのである。ただ、その真理が完全に人間の理解力を超えているわけではない。そうでなければキリストが待望されるはずはなかっただろう。しかしなお、その真理は人間の理解力を超えている。そうでなければキリストが拒絶されはしなかっただろう。それは信仰によつて理解できる真理である。しかし、そのように理解されるときにおいても、信仰者の心の中には、理解が助けられたという意識がある。この自覚は次のような告白に要約される。「聖霊によらなければ、だれも『イエスは主である』とは言えないのです」⁽³²⁾。またそのことは、ペトロの告白をキリストが認めたことにおいて示されている。「あなたにこのことを現したのは、人間ではなく、わたしの天の父なのだ」⁽³³⁾。

キリストの啓示は、小さなキリスト者の群れがキリストの出来事をすべて見渡すまで完結しない。それは、キリストの生涯と教えのみならず、何よりも十字架での犠牲の死を含む。十字架は、キリストによつて、必要欠くべからざる「多くの人の身代金」として理解される。この歴史に含まれるのは、直接的な出来事のみならず待望の歴史でもある。キリストは待望されなければ救い主ではありえなかった。ゆえに、福音書（特にマタイによる福音書）は預言の成就に重きを置いている。たとえ待望と成就との相互関係がしばしば平板で直訳的な仕方では理解されているとしてもそうなのである。キリスト教信仰が次のような告白に到達するのは、待望と成就の観点から、この歴史の全体をよく考えること

によつてである。「本当に、この人は神の子だつた」〔マタイ二七・五四〕。もしキリストにおける啓示が単なる「神意識」の最高の形態の記録か、人間の神探求の頂点か、もしくは崇高な徳の描写に過ぎないとしたら、また、もしキリストが単に自身の善において神の善を象徴することによつて我々に神を啓示したに過ぎないのなら（これは自由主義キリスト教におけるキリストの啓示の解釈であるが）、啓示はそれ自体で完結したであろう。そうであるとき、その啓示はまた、人間が理性によつて把握・理解し、自らの知識を増し加え、文化を発展させるために不当に用いるような歴史的出来事もしくは歴史的 effort の形態となつていたことだろう。しかし、生の問題を根本的に、もしくは深く分析するならば、生と信仰についてのそのような解釈は生じない。そのような解釈は、生の問題とは徳の最高のかたちを見出すこと、すなわち、何が「人間の最高の献身に値するか」を学ぶことだと考える。そのような解釈はまた、人間が有限性に巻き込まれていることと、それを超越していることとの二重性において生を理解することをしない。もしくは、人間の状況の弱さ、依存、また不十分さから逃れようとする未熟で自己満足的な努力の結果としての罪の墮落のさらなる複雑さにおいて生を理解しないのである。

歴史とは、知識と知恵の積み重ねと、その結果としての徳の向上によつて自らの問題を解決するところのものであると理解されるところではどこでも、また、歴史と永遠との関係の複雑さが、あらゆる発展段階における歴史の特徴であると認識されないときにはいつでも、神がキリストにおいて啓示されたという主張を真剣に受け止めることはできない。これが、自由主義的キリスト教が以下のような問いに満足に答えられない理由である。すなわち、なぜ、何らかの他の歴史上の「善き」人物ではなく、キリストが神なる存在として崇敬されねばならないのかという問題、もしくは、我々の「最高の献身」にいつそう値するような、より崇高な「善」のかたちを漸進的發展は生み出しえないことを我々がいかにして確信できるのかという問題に答えられないのである。

1. 「神の知恵と神の力」として十字架にかけられたキリスト

代々の待望がキリストにおいて成就され、神の隠れた主権が完全に啓示され、そして生の意味が開示され成就されたというキリスト教共同体の信仰は、パウロの簡潔な言葉において最も正確に表現されている。それは、この、ギリシア人に待望されず（「ギリシア人には愚かなもの」）、ユダヤ人が待望した救世主ではなかったキリスト（「ユダヤ人にはつまずかせるもの」）は、それでもなお「ユダヤ人であろうがギリシア人であろうが、召された者には、神の力、神の知恵である」⁽³⁴⁾。ヨハネによる福音書における「律法はモーセを通して与えられたが、恵みと真理はイエス・キリストを通して現れた」⁽³⁵⁾という主張は同じことを述べており、キリストの重要性について、「恵みと真理という」わずかに異なるがほとんど同じ二つの定義を関連付けている。

キリストの知恵と真理は、生と歴史における神的主権の目的と意志であり、生と歴史において部分的に啓示され、また部分的に曖昧にされてきた。しかし、それは今や十全に開示されたというのが、キリスト教の確信である。キリストにおける力と恵みは、生と歴史の神的主権という力ある権威である。それは、歴史における善の実現によって部分的に啓示され、罪の反抗によって部分的に曖昧にされてきた。この神的力量が今や確立され開示されたというのが、キリスト教の確信である。それは、神の力に打ち勝つことのできるような他のいかなる力もありえないというかたちでなされたのである。

人間の歴史とは、それ自身の視点から十全に把握されることはできず、また、自らの力では成就しえないものであるが、その視点から見れば、キリストの知恵と力は、生に意味を与え、その意味の成就を保証するものである。

しかし、人間の問題に究極的な答えを与えるキリストのこの啓示には何があるのだろうか。人間は、自由であると同

時に束縛されており、有限性に巻き込まれていると同時にそれを超越している。また、このような状況によつて罪に引き渡されるような存在なのである。神は懲罰的ではなく憐れみ深いなどと単純に確信することは決してできない。近代のある感傷的なかたちのキリスト教信仰が、キリスト教の啓示をそこまで引きずり下ろしているが、それは違うのである。このような旧約聖書と新約聖書との単純で感傷的な対比では、重要な、または究極的な問題に何一つ答えられない。新約聖書において贖罪は受肉の重要な内容である。キリストが「神の本質の完全な現れ」⁽³⁶⁾であると述べることは、キリストの生と死という出来事において、歴史を担う神の力の究極的な秘義が明らかにされ、また、そのように明らかにされることによつて、生と歴史は真の意味を与えられると主張することである。

預言者たちは神の怒りと正義を確信していたことが思い起こされるだろう。彼らは、神の憐れみについてはそれほど確信していなかった。憐れみがあることは知っていた。歴史はその過程において、神の怒りと同様に神の「忍耐強さ」を開示していたからである。しかし、憐れみが神の正義と正反対に思われたため、彼らは憐れみを確信できなかった。一方が他方を無効にしたのだろうか。キリストにおいて理解される知恵は、神がどのような方であるのかを最終的に明らかにする。神はその律法と裁きを超えた憐れみの源泉を持つが、それを実現するのは、自身の上に、そして中に怒りと裁きの結果を引き受けるということにおいてのみである。

こうして、人の子は苦しまなければならないとキリストが主張したことは、教会の信仰の中で全く正しく練り上げられ、完成され、その結果、この人の子の苦しみ⁽³⁷⁾が神の苦難の開示となる。神の苦難とは、一方では善に対する罪の反抗の必然的な結果であり、他方、神がその愛によつて、罪の結果を自ら受け入れるということである。キリスト教の古典的な贖罪の概念は、神は和解させる存在であると同時に和解を受ける存在であると強調する。父は子を罪の犠牲となるべくこの世に送る。しかしそれはまた、和解を受けねばならない父の怒りでもある。神の憐れみによつて神の怒りがただ破棄されるわけにはいかない。神の怒りは、本質的体系において、世界の体系の罪深い墮落に抗する世界である。そ

れは愛としての生の律法であるが、人間の利己主義はそれに反抗し、生の破壊にまで至る。神の憐れみは、神自身の律法を超えた神の究極的な自由を表す。しかし、律法を無効にする自由ではない。神の義についての商業的そして法的理論において贖罪の秘義を合理化しようとするあらゆる様々な神学の努力は、神的な怒りと関わる神的な憐れみという逆説を述べようとする努力である。さらには、アンセルムス以前に信じられていた馬鹿げた教父説（その説によれば、神は、人のかたちをした神的存在〔イエス・キリスト〕を悪魔の前に突き出して欺いたという）でさえも同様の努力である。それらの理論の多くはいかがわしく、究極の神秘を明らかにせず曖昧にしているが、いかなる説も、贖罪の教義において体现されている中心的真理を完全に消し去りはしない。まさに父なる神と子なるキリストが等しく神であるように、神の正義と赦しは一つである。神の最高の正義が神の愛の聖性だからである。人間が侮辱し否定するものが律法としての愛である。しかし、父なる神と子なるキリストが二つであるように、赦しと正義は一つではない。歴史において神が悪の結果を自ら引き受けるという神の目的を示すことなしに神が悪を打ち負かすことができないという事実は、罪の深刻さが十分に知られるまで神の憐れみは効力を持たないことを意味している。罪が神に苦しみを引き起こすのを知ることが、罪の深刻さを示すことである。それを知ることによって、人間は絶望へと導かれる。この絶望なしに神の赦しを受容する悔い改めの可能性はない。人間の状況が十分に理解され克服されるのは、神の憐れみと赦しについての、この悔い改めとこの受容においてである。この経験において、人間は有限性の中にある自己を理解し、無力さと依存から逃れようとする罪を悟る。そして、自らを超えた力を得る。それは、人間の不完全さを完成させ、自己完成を目指す人間の誤ったむなししい努力を取り除くことのできる力である。

以下のことが強調されなければならない。すなわち、この、生に対する神的な主権の最終的な啓示と、生が神の裁きと憐れみに依存しているという観点からの生の意味の最終的な開示は、単なる、理性によつて把握され、人間の知識の総体に付け加えられるような何らかの歴史の真理ではないということである。それは信仰によつて絶えず内的に理解

されなければならない。なぜなら、その啓示と開示は、それが文化的状況全体を歴史的に超越するのとまさに同様に、個々の人間における状況を超越する真理だからである。キルケゴールが次のように述べるのは全く正しい。「罪の赦しは、永遠の真理が実存に生きる一個の人間に対してかわりをもつという意味で、ソクラテス流にいつても逆説的事態である。……^{エグジステンツ}実存に生きるひとりひとりの人間が自己自身を罪人として自覚せねばならぬ（客観的にではない。それはナンセンスである。この自覚はあくまでも主体的なものであり、そしてそれは最も深い苦痛を意味するのだ）。……《罪の赦し》とはなんであるかを、とことんまで悟ろうとせねばならぬ。そしてそれが悟りきれぬことに絶望せねばならぬ。かくて理性が自己自身と真向うから衝突した絶体絶命の場で、信仰の内面性は《逆説》をつかみ取らねばならぬのだ」。⁽³⁸⁾

2. 「神の知恵」と「神の力」の関係

a. 知恵と力の同一性

十字架にかけられたキリストを通して得られる神についての知とは、「知恵」と「力」の両方であり、また、「恵み」と「真理」の両方であるとキリスト教信仰は主張する。つまり、今や、生と歴史がそれら自体を超えた真の目的と意味を見出すことによつて完全に知られたのみならず、生と歴史が完成され成就されたということなのである。「力」と「恵み」としてのキリストは、贖罪の真理が内的に受け容れられるときにのみ、各人へと媒介される。そのとき、絶望と偽りの希望の状態が入れ替わり立ち替わり現れることは克服され、各人は現実に、平静で創造的な生を生きることへと解き放たれるのである。

知恵と力の密接な関係の理解は、贖罪についてのキリスト教の解釈によつて絶えず危険にさらされている。キリスト

教の解釈は、贖罪を単なる知恵の開示とするのである。このことは、特にキリスト教信仰のギリシア的側面において真実である。キリストがギリシア人の間では待望されていなかったことが思い起こされるだろう。それは、(歴史が、時間的継起と自然的連続としか考えられていなかったために) 歴史において神が自身を啓示することなど不可能であると考えられていたため、または、(各々の人間の理性が各々の救済者であつたために) 啓示は必要ないと考えられていたからである。福音が最終的に異邦人に伝道されるとき、福音が彼らの問題に適合する限りにおいてその真理が受け入れられるというのが一般的傾向である。異邦人の問題とは、有限性と永遠の問題であり、彼らの確信とは、その二つの隔たりは橋渡しされえないということである。ゆえに、彼らが福音から受け入れたものは、この隔たりは橋渡しされうるという確信である。かくして、アレクサンドリアのクレメンスは、「いかにして人が神になるのかを人(キリスト)から学ぶことができるようになるために、神の言葉は人となつた」⁽³⁹⁾と述べる。最も偉大なアレクサンドリア学派の神学者であるオリゲネスは、キリストを何よりも、「創造されたのではないひとりの方と創造された多くの人間」との仲介者であると考えた。そして、ポルフィリオスはオリゲネスについて、「外面的な生き方はキリスト者であつたが……彼はギリシア人のごとく思考した」⁽⁴⁰⁾と断じた。

有限性と永遠の問題にギリシア人の精神が取り憑かれていたことは、ギリシア思想が福音の「愚かさ」を受け入れようとする際に、二通りの結果をもたらした。その一つは、ギリシア精神が、ギリシアの問題に対する非ギリシア的解答を受け入れることに精力を使い果たしたということである。確かに、ギリシア精神は、歴史において永遠が自らを知らしめたというキリスト教の確信を受け入れた。しかし、ギリシア精神はいつの間にか、その事実を、生の究極的問題への答えと見なすようになった。神の開示の特定の内容とは、逆説的な関係における神の憐れみと正義、つまり贖罪についての知であつたことをギリシア精神は十分に理解しなかった。この誤りについての具体的な神学的形態は、贖罪の教義を排除するほどまでに、もしくは、少なくとも贖罪を従属的立場へと格下げするまでに受肉を強調したことの中にあ

る。この誤りは、カトリックとイングランド教会〔“Anglican”の訳〕の思想のある型の中に残っているが、教父神学への大きな依存のゆえに、しばしばイングランド教会において顕著である。

イングランド教会の典型的な合理主義者であるヘイスティング・ラッシュドルは、贖罪の教義はアウグスチヌス以前の教会では「決して心から受け入れられなかった」という事実と、それが「しばしば完全に無視された」という事実に満足を見出す⁽⁴¹⁾。また以下のことを付け加えることもできるだろう。すなわち、アンセルムス以前のキリスト教思想が教理に注意を向けた時、贖罪についてのいかがわしい理論（神が悪魔をだまし、「キリストをおとりとしておびき寄せる」ことによつて悪魔を捕まえたという説）しか持たなかったが、その一つの理由として考えられるのは、キリスト教教理がほんとうにギリシア的精神の関心を引くのに十分な重要性を持ちえなかったということである。典型的なヘレニズム的キリスト教において、贖罪の教理は、歴史における神の開示が固有の内容を必要としないゆえに、基本的に無意味なものである。神が自らを知らせることなどできないと考えるギリシア精神の懷疑主義に抗して、神が確かに自らを知らしめたのだということだけで十分なのである。神は、その怒りと恵みを知らせる必要がない。なぜなら、人間を悩ませるものは罪ではなく有限性だからである。

「力」と「知恵」の関係についてのキリスト教の概念がギリシア的用語で語られるときに、ギリシア思想はもう一つの誤りを展開しがちである。「神はキリストの内にあり」、受肉において歴史の中で自身を知らせたという考えを表現しようとするとき、ギリシア思想はこの真理を形而上学的用語で表現しようと試みる。このことは実際には、全人間の知恵を超越し信仰によつて理解される究極の真理が、人間の知恵の真理へと変えられ、形而上学的体系に組み入れられることを意味する。

このような成りゆきによる結果は、初期キリスト教時代のキリスト論論争の中に明らかに見られる。この論争はカルケドン定式とニカイア信条に至るが、それらにおいて、キリスト教信仰の確信は、ギリシア思想に抗したものの、ギリ

シア的用語の限界内で言い表された。「受苦」と「非受苦」との間、そして時と永遠との間には絶対的な隔たりがあるというギリシア思想は、拒まれ超えられる。しかし、キリストを通して神が自らを歴史の中で知らしめたというキリスト教の主張は、その主張のために用いられたギリシア的用語によって部分的に曖昧にされる。この傾向を示すものがキリストの両性論である。この説において、初期のキリスト教思想は、一方では、イエスの歴史的そして人間の性質についての確信を、他方、神の啓示としてのキリストの重要性について述べざるをえなかった。存在論的な言葉でキリストのこの二重の側面を述べることによって、象徴的にのみ表現できる信仰の真理は思弁的理性による真理へと変えられる。これらの信仰告白によれば、キリストは神であり人である。その主張は、キリストの人性はその神性を損なわず、その神性は人性を損なわないということである。キリストの神性と人性について、有限で歴史に制約された属性と、永遠で無制約的な属性の両者をキリストの性質に帰するようなキリストについての定義はすべて無意味に等しい。歴史的人物や出来事や事実が、歴史を超えたものを象徴的に指し示し、永遠なる意味や、歴史を担う目的と力を開示する源泉になることは可能である。しかしどのような人間も、歴史的でありつつ同時に無制約的であることは不可能である。しかし、その告白が、信仰によって内的に把握される必要がない形而上学的真理にまでキリスト教信仰を貶める傾向にあったという事実比べれば、論理的無意味さなど大した問題ではない。ゆえに、「力」と「知恵」との関係は破壊される。なぜなら、生についての究極の真理は、「実存的自己」(キルケゴール)がその存在のまさに中心にある自尊心において打ち碎かれるというようなかたちでは把握されないからである。時の流れの中にある有限な個人としての人間の不安定さは、いかなる偽りの力による安心をも傲慢をも取り除くことがない。人間の不安は、それが絶望に達しなければ深められることはない。そのような絶望から悔い改めが生まれるのである。そしてそのような悔い改めから信仰が受け止められ、そのような信仰の内に、「新しい命」(ローマ六・四)つまり「力」がある。

b. 知恵と力の相違点

キリスト教信仰は、生の意味の成就よりも、生と歴史と神についてのキリストによる十全な開示のほうにより明確な信頼を持つことが強調されねばならない。キリスト教信仰によればキリストにおいて啓示される場所の、「神の知恵」と「神の力」との密接な関係にもかかわらずそうである。また、生の意味の十全な理解が生成就にもつながるという確信にもかかわらず、さらに、神の憐れみの十全な開示は信仰者の生における「恵み」の実際の増大を意味するにもかかわらずそうなのである。キリスト教思想における「力」と「恵み」の概念は曖昧である。一方では、信仰者は、生が開示されたように生を成就できると見なされる。他方、信仰者は、歴史の有限性と罪の墮落の中にとどまる。神の「恵み」は、一方では、人間において、不完全性を完成する神の力である。他方、神の「恵み」は人間を超えた神の憐れみの力であり、それによって、罪は、人間の善によってではなく神の憐れみによって克服されることになる。キリスト教信仰によれば、歴史の成就是二つの側面を持つ。その一つの側面によれば、人間が悔い改めと信仰の中で神との関係を確立するあらゆる瞬間に成就がある。もう一方の側面によれば、生は成就を待望し、「我々は希望によって救われる」。これら二つの成就の要素は、すでに到来した神の国と、これから到来する神の国という、キリスト自身の解釈に合致するものである。⁽⁴²⁾

3. 神の愚かさと人の知恵

パウロは、「十字架につけられたキリスト」において啓示された真理を、「隠されていた知恵」としての「人より賢い神の愚かさ」と定義している。それはまた、「この世の支配者たちはだれ一人、この知恵を理解しませんでした。も

し理解していたら、栄光の主を十字架につけはしなかったでしょう」と言われるようなものでもある。しかし、人間の知恵によっては期待されなかったこの愚かさを知恵は、「召された者」にとつては「神の力、神の知恵」となる。⁽⁴³⁾これらのパウロの逆説において我々は、人間の文化と啓示との関係についての、たいへん適切で簡潔な定義を手にする。十字架において啓示される真理は、人間の文化において予期しえたものではなく、またそれは、人間の知恵の極みでもない。真のキリストは期待されてはいない。全ての人間の知恵は、その偏った見通しによつて自らを完成させようとする。民族や国家や帝国の文化の傲慢は、人間の傲慢の原始的なたちに過ぎない。人間は、何らかの人間の善や功績の視点から生の意味を完成させようとし、また、まさにその試みによつて生の意味を混乱させ墮落させるのである。

しかし一方では、キリストが受け入れられるとき、キリストにおいて体现された真理が新しい知恵の基礎となる。つまり、救済史 (Heilsgeschichte) は、一般的歴史の単なる一側面でも、その当然の極みでもないが、全くそれと別個の歴史でもない。その啓示は歴史に意味を与えるものである。啓示が救済史において体现しなかったら、生に意味はないというのは真実ではない。生と歴史は、それら自身を超える意味の示唆に満ちている。そして、生半可な解決策によるそれらの意味の墮落にも満たされている。

信仰によつて把握されるものとしての真理は、単純な人間が権威によつて信じたり、より賢い人間が経験から導き出したたりするようなものではない。なぜなら、信仰の真理には、賢い人間と愚かな人間の両方の知恵、特に賢い人間の知恵を否定する要素があるからである。しかし他方では、信仰の真理は経験といつても反するようなものではない。それどころか、信仰の真理は経験を照らし出し、また経験によつて証明される。人間の精神の有限性は、信仰による真理を完全に斥けはしない。なぜなら、有限な精神には、自らを超え、自らの有限性について何事かを知るための自由が十分にあるからである。神への憧れも、偽りの神々への偶像崇拜も、この自己超越の能力が引き起こす。その能力は、キリストへの待望を導くとともに、我々を義とするが隣人を義とはしない偽りのキリストへの待望をも導く。人間の精神の

有限性も、精神の罪深い墮落も、あらゆる人間文化における「イデオロギー的墮落」も、真の知恵を把握する人間の能力を完全に消し去ることはできない。真理や美徳の全面的な墮落はありえないゆえに、⁽⁴⁾真の知恵や、真の神や、生の意味の究極的な啓示に対する渴望が常に残っている。その渴望は、自分自身を中心としてその周りに意味の世界を構築しようとする罪深い傾向の上にも下にもある。真の悔い改めの中に現れるのが、このなお残っている美徳である。信仰と悔い改めとはたいへん密接に関連している。なぜなら、かつては我々の中から真理の構造を完成させようとしていたことを悔い改めとともに思い知り、また、この悔い改めが今度は信仰の真理を証しするようになるのは、我々自身を超えた真理を信仰において把握することによるものだからである。それは、「召された者」には「神の力、神の知恵」(「Iコリント一・二四」となる。魂の内面の複雑さにおける悔い改めと信仰とのこの循環関係は、「恵み」を「自然」の完成とみなす神学と、「恵み」を自然と矛盾するものとする神学の両者を部分的に正当化する。プロテスタント神学が、次のような意味において恵みを自然に反するものと位置づけるのは正しい。つまり、自己という視点から把握された誤った真理の悪循環は打破されねばならないが、自己はそれを打破することはできないというのである。その意味において、キリストにおいて真理を理解することは常に奇跡である。「あなたにこのことを現したのは、人間ではなく、わたしの天の父なのだ。」「マタイ一六・一七」。しかし、プロテスタント神学、とりわけ急進的なプロテスタント神学(バルト)が、人間存在に残存している要素である「原義」(justitia originalis)によつて人間の中に常に存在する「結合点」(Anknüpfungspunkt)を否定するのは誤りである。⁽⁴⁵⁾

神の自己開示において把握される真理と、人間が経験を合理的に体系化することから演繹する生についての真理との関係は、他人についての我々の知識との類比を通して明らかにするのが最もよいだろう。我々は、部分的には、他人の行動を観察することで、他者について何を知っているかを知っている。しかし、人間の人格は、動物の生と違って、外面的行動だけでは理解されえない深みと独自性を持っている。その深みは、自らの自意識の深さが、他者におけるそれ

と対応することを前提することによっていくらか理解される。しかしながら、他者の独自性は、自分自身についての知識から引き出してきたものによって他者を理解しようとする努力によって、部分的に歪められてしまう。このことは、人間の交わりにおける罪深い墮落、すなわち他人の生に自己を投影すること、また、自らの欲望や希望や野望が他者のそれらと等しいと誤って前提して他者の独自性を理解しようとする努力を表している。

他者が我々に語りかけてくるまでは、他者は理解できない。自己超越の深みと高みから現れ出る他者の「言葉」のみが、単なる知識の対象としてではない、主体としての他なる「私」を究極的に明らかにする。この対話のみが他者の固有の行動についての究極的な手がかりとなりうる。他者の行動は、行動の真の意味をいくぶん神秘的にするような、矛盾する要素を常に含まれている。他者がついに語るようになるとき、他者の言葉による自己開示は、部分的には、かつて見られた行動における曖昧さを明らかにする。また、部分的には、自己が、その特有の偏見と激情によって他者を理解しようとする努力によって自己が造り上げた誤った結論を部分的に否定する。この他者の自己開示から得られた知識は、行動の観察から得られた知識と完全には矛盾しない。他者の自己開示による知識が、そのような矛盾の中にありうるのは、他者の自己超越の深みが、その自然の体に取り込まれているものとしての自己の生と完全に矛盾する場合のみであるだろう。自己が他者を誤って解釈したときにのみ、行動の観察から得られた知識と、他者の自己開示から得られた知識の間には矛盾がある。結局、そのような自己開示から得られた知識は、かつて行動を探索することで知っていた不完全な知識を完全なものとする。かくして、自己開示の言葉は、不完全な知識を完成することでもあり、曖昧さと矛盾を解明することでもあり、また、偽りを修正することでもある。

これはまさに、信仰によって受け止められるものとしての「隠された神」についての神の自己開示と、人間が持つその他の知識との関係である。預言者のメシア信仰が、生と歴史は隠された神の主権のもとにあると主張するとき、以下のことを述べている。すなわち、生と歴史は意味がないのではなく、自然の体系よりも深く高い次元によってのみ理

解されうること、また、歴史の「ふるまい」の中に、曖昧さと矛盾があり、それは、神の独自の目的がより完全に開示される時に初めて明かされるということである。さらに、そこには罪深い要素が含まれているため、この「ふるまい」についての人間の説明は、訂正されねばならないということである。神を知ることにおけるこれらの罪深い要素は、他者を知ることにおけるよりも顕著である。なぜなら、それらの要素は、他者のみならず、存在の永遠の根拠と源泉をそれ自身によって理解しようとする、有限な自己の傲慢を取り込んでいるからである。

この類比の全体は神的「人格性」の概念を含んでおり、それは、より合理的で汎神論的な哲学とは対照的に、生と歴史についての預言者の解釈とキリスト教的解釈のまさに不変の意味合いである。人格の概念から擬人的要素を完全に一扫することはできず、あらゆる人間の人格が、神に適用しえないところの、感覚の限界と、自由と有限性との緊張を内包する。⁽⁴⁶⁾しかし、それにもかかわらず、人格という概念は有用な類比的概念である。なぜなら、それはまさに、一方では、あの自由の高みを含意し、他方、預言者の信仰とキリスト教信仰が、神の世界に対する超越と世界への内在を理解する際に前提するところの、あの有機的過程との関連を含意するからである。⁽⁴⁷⁾キリストにおける神の自己開示は、キリスト教信仰によって、神が人間に語りかけた究極的「言葉」として重要視される。贖罪の開示はまさに「究極的な」言葉である。なぜならそれは、本質的な表現で、神の「自由」を、律法を超えた自由として示す超越的な神の恵みを開示するからである。しかし、この自由は気まぐれなものではない。それは、神の律法と世界の構造に逆説的に関係する。これが贖罪という逆説であり、また、神の正義と関連する神の憐れみの啓示という逆説である。

人間の歴史が、永遠をその究極的基礎とする實在の一領域である限りにおいて、この啓示の言葉が語られるとき、それは不完全な知識を完全なものとする。歴史の営みのこの「隠された」源泉を指し示す要素が歴史の「ふるまい」の中にある。歴史には意味があるが、それは自らを越えたところを指し示すというのは、この意味においてである。次に、啓示の言葉は歴史における曖昧さと矛盾を解明する。その意味において、歴史には意味があるが、その意味は無意味さ

によつて脅かされている。最後に、神の「言葉」は、歴史の中心としての人間自身の視点から歴史を説明しようとする人間の努力が、生の意味についての人間の解釈に持ち込んだ偽りを修正する。その意味において、啓示の言葉は人間の文化と矛盾し、賢い者には「愚か」なものである。

しかし、啓示がそのように人間の知恵を越えて愚かであるからこそ、いったん受け入れられたなら、生についての満足のいく総体的説明の基礎となる。啓示は真の知恵となる。啓示は人間の文化と人間の知識とに矛盾したままではない。不完全さを完全にすること、曖昧さを明らかにすること、そして人間の知識の偽りを訂正することによつて、啓示は「召された者」にとつて真の知恵となる。

注

(1) ルカ四…二一。

(2) パウロはその主張の不条理さを認める。ギリシア人には「愚か」であり、ユダヤ人には「つまずき」である。それは「人よりも賢い」ところの「神の愚かさ」である。Ⅰコリント一…二五。

(3) もちろん、新約聖書においては、ヘレニズムとヘブライズムが、また、神秘主義的視点と黙示的視点が完全に整合的に融合しているわけではないし、ヘブライズムと黙示的視点が一貫して支配的であるわけでもない。大まかにいって、共観福音書は一貫して黙示論的で、共観福音書の思想を支配する神の国という概念は、生への歴史的・黙示的取り組みを示している。パウロの思想において、黙示的視点と神秘的視点とは相互に不安定な緊張のうちにあるが、黙示的視点のほうが優勢である。一方、ヨハネ福音書も両者の視点の緊張を示しているが、神秘的視点のほうが優勢である。「永遠の命」という

ヨハネの概念は、共観福音書の「神の国」をいくぶんヘレニズム化したものである。しかし、ヨハネ福音書がその前提において、一貫してヘレニズム的なわけではないことは重要である。ヨハネ福音書が復活の思想を保持していることは、共観福音書の・ヘブライ的解釈との本質的な連関を指し示す。

- (4) 生についての最終的な真実はいつでも愚かではあるが、完全に愚かであるはずはない。それは、人間の精神が、中心としての自己とともに生半可に構築してやまないところの、意味の「体系」を超えねばならないという限りにおいては愚かである。しかし、それは完全に愚かなもの、もしくは、一切信頼できないようなものではありえない。その意味において、キルケゴールの主張は度を越している。「ほぼ確からしいこと、確からしいこと、この上なく特別に確からしいこと、そうした線上にあることならば確実に《知る》、しかしこの上なく特別にその真相を知り、つくすこともできよう。だがそこで《信じる》ことは、できない相談である。なぜなら、《不条理》としての真理こそが《信仰》の対象であり、《信じる》という次元に対応する唯一のものであるからだ」。Concluding Unscientific Postscript, translated by D. F. Swenson and W. Lowrie, p. 189. (セーレン・キルケゴール「哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき」、杉山好、小川圭治訳、『キルケゴール著作集』八、白水社、一九六九年、五〇頁。)文化と啓示との関係におけるキルケゴールの見解とバルトの理論との関係は明らかである。Karl Barth, *The Doctrine of the Word of God*, pp. 226ff. (K・バルト『教会教義学 神の言葉Ⅰ／Ⅰ』新教出版社、一九九五年、三九三頁「三 神の言葉と経験」以下参照)

- (5) マタイ一五・六「こうして、あなたたちは、自分の言い伝えのために神の言葉を無にしている」。
- (6) マタイ五・二〇。
- (7) ガラテヤ五・一。
- (8) マタイ五・二七―四八。
- (9) マタイ二三・二五。
- (10) ファリサイ派と徴税人の譬え。ルカ一八・九以下。
- (11) 律法に対するパウロの態度はこれらの批判のほとんどを含むが、律法は無力であるという重要な考えを付け加える。律法は、成就させる力を与えることなしに、規範を告げ知らせる。
- (12) マタイ一五・二一以下、マルコ七・二四以下。

- (13) マタイ四・一以下。
- (14) マタイ三・九。
- (15) マタイ二五・三一―四六。
- (16) マタイ二五・三七―三九。
- (17) マタイ二三・一二。
- (18) マルコ八・三一。
- (19) R・オットー『神の国と人の子』*Rudolf Otto, The Kingdom of God and the Son of Man*, 1924, p. 255.
- (20) ルドルフ・オットーは、*Iatron*（身代金）が、商業的・法的な意味を持つより先に独特な宗教的含意を持つ事実注意到を払う。それは、宗教的な罪が覆われるか取り除かれるような犠牲であった。*Ibid.*, p. 259.
- (21) 旧約聖書神学において暗示はされているが、この考えがユダヤ教で明らかにすることは決していない。C・G・モンテフィオーレは次のように述べる。「ラビ的ユダヤ教は、その後の全てのユダヤ教と同様に、『苦難の神』の教理を完全に否定した。おそらくこの否定は、ラビ的ユダヤ教がなぜ苦難の主題にほとんど言及しないかという理由を示しているかもしれない。この主題は旧約聖書を補い、拡大し、あるいは超えるものである。ラビはすすんで殉教し、またその殉教を称賛した。しかし、苦しみにおいて、また苦しみを耐えることにおいて、ある種の光を知るといって、我々のほとんどが今や知っているはずのことが、ラビたちには欠けている」（『ラビの教義選集』）。*Claude J. Goldsmid Montefiore, A Rabbinic Anthology*, 1938, p. xli.
- (22) マタイ一六・二二。
- (23) この問題に関する深遠な分析において F. D. V. Naborough は言う。「主が僕という役割を受け入れたのと同様に……現代においては、主は、ある程度、来るべき時代におけるその役割を指し示すものとして『人の子』を受け入れたように見受けられる」（『三位一体と受肉に関する小論』）。*Frederick Naborough, Essays on the Trinity and Incarnation*, 1928. の第二章より。
- (24) W・O・E・エスタリは言う。「旧約聖書と黙示文書において、『最後の時』は、決して、常に、もしくは必ずしもすべての事柄の終わりを意味しない。最後の時がいつ来るかは決して明確には言い表されないが、常に、新しい時代の始まりに

続く過程として示される」(『終末についての教義』)。William Oscar Emil Oesterley, *Doctrine of Last Things*, 1908, p. 195.

(25) マタイ一六：二七。

(26) 「実現した終末論」の概念の説明については、C. H. Dodd, *The Gospel and History*, 1938 (C・H・ドッド『福音と歴史』)参照。

(27) ルカ一〇：二〇。

(28) マタイ二四：六。イエス自身の終末論におけるこの要素は、ヨハネ書簡において、歴史の終わりに現れる「反キリスト」という決定的表現へと最終的に至る。真剣に受け取るならば、またそうするべきであるが、この象徴は、神の国を「進歩」と同一視するところの、歴史についてのあらゆる近代自由主義的解釈を拒否する。この問題については第十章でさらに詳細に扱う。

(29) マタイ一〇：二三「あなたがたがイスラエルの町を回り終わらないうちに、人の子は来る」。マタイ一六：二八「はつきりと言っておく。ここに一緒にいる人々の中には、人の子がその国と共に来るのを見るまでは、決して死なない者がいる」。

(30) Cf. *The Quest of the Historical Jesus*. (アルベルト・シュバイツァー『イエス伝研究史』中・下、遠藤彰・森田雄三郎訳、白水社、二〇〇二年参照。)

(31) ローマ八：三五、八：三七―三八。

(32) I コリント一二：三。

(33) マタイ一六：一七。

(34) I コリント一：二三―二四。

(35) ヨハネ一：一七。

(36) ヘブライ一：三。

(37) Cf. G. Aulen, *Christus Victor*. (グスタフ・アウレン『勝利者キリスト』佐藤敏夫・内海革訳、教文社、二〇〇五年参照。)

(38) Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, p. 201. (S・キルケゴール、前掲書、七二―七三頁。)

(39) *Protreptics* I, 8 (アレクサンドリアのクレメンス『プロトレプティコス』[『ギリシア人への勧告』]、秋山学、『文藝言語研究 文藝篇』五七、筑波大学文藝・言語学系、二〇一〇年所収。)

(40) Adolf von Harnack, *History of Dogma*, Vol.2, p.341. (A・ハルナック『教義史』) そのような判断は、オリゲネスの思想に聖書の内実があつたことを正しく評価していない。特に、哲学が提示しえなかつた、力としての恵み・罪の赦しの必要性・不死というギリシア的思想に対する復活への希望をオリゲネスが強調したことを正しく評価していない。

それにもかかわらず、オリゲネスや、ギリシア教父たちは一般的に、聖書が明らかにした罪の問題に対する答えとしてよりも、死の問題に対する答えとしてキリストを考える傾向があつた。キリストはしばしば、プラトンや哲学者たちがすでに出した解答の補足のごときものであつた。またしばしば、キリストは、ギリシア哲学が示したよりもいつそうふさわしい歴史と永遠との架け橋であると見なされた。

エイレナイオスは純粹なギリシア教父ではなかつたが、キリストによる救済を「不滅性と不死性」を得る方法として説明した。それは、不滅性と不死性においてキリストに合一する以外の方法では得られないものであつた。[Irenaeus] *Against Heresies*, III, xix, I. (『異端反駁』、小林稔訳、『キリスト教教父著作集』第三卷、教文館、一九九九年、九九—一〇一頁。)

ニュッサのグレゴリオスの“Great Catechism”(『教理大講話』、篠崎榮訳、『中世思想原典集成』二、平凡社、一九九二年所収) 全体は本質的に、福音に対する二つの典型的なギリシア的異論に反駁することに充てられている。つまり、哲学が、キリストの来臨を不必要としたことと、有限性において永遠が啓示されることは不可能であるとしたことに対する反駁である。

(41) Hastings Rashdall, *The Idea of the Atonement*, 1919, p. 206. (H・ラッシュドル『贖罪の概念』) ラッシュドルにとって、キリスト教の啓示における究極的概念は全く「つまずきの石」である。

(42) この問題に関しては、第四章と第五章でさらに詳しく扱う。

(43) I コリント第一章、二章。

(44) 第一卷第十章参照。

(45) エミール・ブルンナーの *Nature and Grace* と、カール・バルトの応答 *Nein* を参照(「自然と恩寵——カール・バルトとの対話のために」、吉永正義訳、『カール・バルト著作集』二、新教出版社、一九八九年、ならびに「自然と恩恵——カール・バルトとの対話のために」、清水正訳、『ブルンナー著作集』第一卷、教文館、一九九七年所収。「ナイン! ——エミール・

ブルンナーに対する応え、菅岡吉訳、『カール・バルト著作集』二、新教出版社、一九八九年所収。私には、この討論ではブルンナーが正しく、バルトが間違っているように思われる。しかしながら、討論においてはバルトが勝っているように見える。なぜなら、ブルンナーは、彼の前提の中にバルトの前提を受け入れ過ぎたため、ブルンナー自身の立場を説得力と一貫性をもって示すことができないからである。バルトは、ブルンナーが一貫していないことを示すことはできる。しかし、だからといって、ブルンナーが間違っているということには必ずしもならない。

- (46) フランシス・H・ブラッドレーの、人格の概念におけるこれら擬人化の要素についての厳密な分析を参照。これによって彼は、自身の定義する「絶対者」において人格概念を否定するに至る（F・ブラッドレー『現象と実在』）。〔Francis H. Bradley〕 *Appearance and Reality*, 1916. 特頁 413ff と 531ff.

- (47) カール・バルトは、「絶対他者」を論じる際、あらゆる類比的推論の形式を拒否するにもかかわらず、神の人格を定義する際には、人格の概念の類比を利用してゐる。彼は、人格概念を転倒させることによって自身の類比的論理を隠蔽しようとしているのである。バルトは、人間の人格の概念は神の人格の概念に由来すると述べる。彼によると、「人格存在は、ただ単に論理的な意味で、主体 (Subject) であるということの意味するだけでなく、また、倫理的な意味で、自由な主体であること、(その主体が個性的存在であることでもって与えられている) その都度のもろもろの制限に相對しても、自由であること、そのものの自身の具体的存在と「かくかくの姿での」存在 (Sosein) に対しても (それ「その主体」が鑄造された「geprägt」形を取る場合であれ、生ける展開「Entwicklung」の形を取る場合であれ) 自由に処理することができること、しかしまた、新しい具体的存在の可能性と新しい「かくかくの姿での」存在の可能性を選ぶことができることを意味している。そのことが何を意味しているかを明瞭に理解するならば、神の言葉の概念のこの人格化の中に一つの擬人論 (Anthropomorphismus) を見てとることは、われわれの心に思い浮びはしないだろう。神が人格であるかどうかが問題なのではなく、われわれが人格であるかどうかが問題なのである。そもそも、われわれは、われわれ人間の間に、この概念の真剣な、全き意味で、人格と呼ぶことができるであろうか。しかも、神はまことに人格であり、まことに自由な主体であり給う。『The Doctrine of Word of God, p. 157. (K・バルト『教会教義学 神の言葉Ⅰ／Ⅰ』新教出版社、一九九五年、二七二頁。)』バルトの論理は、次の事実を隠すことはできない。すなわち、人間の人格が神の人格と比較していかに不完全であろうとも、バルトは人格という概念を、まさに人間の生から取り出して神へと適用したの

である。そうでなければ、彼は、他のいかなる源からその概念を導き出すことができたであろうか。